

VALERIJ LEPAHIN

A HÉSZÜKHAZMUS ÉS AZ „ÉLŐ IKON” FOGALMA

A hészükhazmusról különösen sokat írtak az utóbbi három évtizedben. Ehhez a témához több ízben nyúltak mind a hittudósok, mind pedig a történészek, művészettörténészek, irodalomtudósok, filozófusok. Ha átolvassuk az erre a témára vonatkozó kutatásokat, azt látjuk, hogy a „hészükhazmus” terminust nemcsak a különböző munkákban, de előfordul, hogy egy és ugyanazon tanulmányon belül is különböző értelemben használják, esetleges ismertető jegyeket tulajdonítanak neki, és a hészükhazmust nemcsak olyan jelenségekkel hozzák összefüggésbe, amelyek külsődlegesek vele szemben, hanem tőle idegenek is. A hészükhazmus a szerzetesek között mint lelkigyakorlati tevékenység jön létre, éppen ezért mindenekelőtt pontosítjuk a hészükhazsita gyakorlat tartalmát. Alapjaiban öt elem megkülönböztetését javasoljuk: 1. A szívnek mint az ember lelki, vallásos élete központjának a megtisztítása; 2. A szüntelen, szívből fakadó imádkozás; 3. A figyelem, az éberség és a szótlanság; 4. Isten nevének mint reális, misztikus átváltoztató erőnek a hívása; 5. Az askéta számára megjelenik a nem teremtett isteni fény mint az Isten megismerésének legmagasabb foka.

1. A Bibliában „a szív” szó több mint hatszázszor fordul elő. Ez foglalja el a legfontosabb vagy talán a központi helyet az ember lelki életében. Írt erről P. D. Jurkevics, Pavel Florenszkij atya¹, B. Viseszlavcev, Luka (Vojno-Jaszeneckij) archiepiszkip.² A Szentírás szerint szívünkben érzéseink teljes szimfóniája játszódik le, a legnagyobb örömtől a legmélyebb bánatig és szomorúságig (Íz. 89:3, Jer. 4:19 stb.), a lelkesült szeretettől a gyűlöletig és dühig (Móz. V. 6:5, Mát. 22–27, Jób 36:13, Zsolt. 104:25, stb.) A szív a gondolkodás szerve is: „Miért gondoltok gonoszt a ti szívetekben?” – kérdezte az Üdvözítő az írástudóktól (Mát. 9:4, valamint Márk 2:6, 8; Luk. 3:15, 5:29 stb.), ugyanakkor a bölcsesség központja is (Bölcs. 2:10; 23:15; Mózs. II. 28:3). A szív az akarat, a döntés, a határozottság szerve (Jób 23:16; Zsolt. 9:38; 20:3, stb.). A szív az ember erkölcsi életének a központja, funkcióját tekintve egybeesik a lelkiismerettel, illetve annak „tárháza” (Zsolt. 76:7, 118:69, 80, Zsid. 10:22 stb.). A szív úgy szerepel a Szentírásban, mint a tudatalatti lelki központja. A szív oly mély, a belső tartalma pedig annyira titokzatos, hogy teljes mélységében nemcsak idegen ember számára hozzáférhetetlen, de magának a személyiségnek is. Az emberi szívet teljes mértékben csak Isten ismeri, csak Ő ismeri az ember minden rejtett gondolatát és szándékát és ezeket figyelembe véve, tehát nemcsak tetteinket és szavainkat figyelembe véve fog majd minden emberen ítélni. Az Utolsó Ítélet olyan bíraskodás, ahol „szívünk alapján” méretünk meg. De éppen amiatt, hogy a szív a tudatalattinak is központja, bizonyos fokig védtelen a gonosz erejével szemben. A

alapján idézzük: „A harmadik módja (az imádkozásnak V. L.) valóban csodálatos és nehezen megmagyarázható, és azok számára, akik nem ismerik tapasztalatból, nemcsak nehezen érthető, de hihetetlennek is tűnik... Az értelem (ezen harmadik imádkozási mód megkülönböztető sajátossága, hogy az értelem a szívben van) őrzi a szívet mindaddig, amíg az imádkozik, és azon belül mozog, onnan el nem távozván, és onnan, a szív mélyéből küldi imáit az Istenhez.”⁷ Maga az értelem, ahogy az aszkéták tanítják, imában gyakran „szétszóródik”, oda nem illő gondolatok eltérítik. A hészükhazsta gyakorlat célja az, hogy az értelmet a szívbe vonja be, „koncentrálja”, és az imádkozás révén egyesítse az emberben elkülönült értelmi, gondolkodói és szívbeli-lelki képességeket. A szüntelen imádkozás megtisztítja a szívet, és vele együtt megtisztul az értelem is, amely a megtisztított szívben lakozik. A szüntelen értelmünkben és szívünkben imádkozás oda vezet, hogy az imádkozás „önmozgóvá” válik.⁸ Az aszkéta szerzetes végezheti a napi teendőit: a kezével vezérelhet valami tevékenységet, vallási könyveket olvashat, istentiszteletre járhat, de az imádkozása közben nem szakad meg. „... Akár ül, vagy járkal, eszik vagy iszik, vagy valami mást csinál, még mély álmában is könnyedén száll fel szívéből az ima fohásza, még ha elcsendesedik is álmában, imája belül titokban mindig szent imádkozást végez, szüntelenül.”⁹

Az értelemnek a szívben való tartózkodásáról és a szüntelen imádkozásról szólt Nagy Szent Antal¹⁰, Aszkéta Szent Márk,¹¹ Dorotheosz apát,¹² Késői Szent János,¹³ Ciprusi Szent Epifániosz,¹⁴ „Remete” Ézsaiás¹⁵ és gyakorlatilag a „Filokalia” (A jó szeretete), ami a szüntelen szívbeli imádkozás gyakorlatának ősi voltáról tanúskodik.

Néhány aszkéta atya szól az imádkozás negyedik módozatáról. Szent Makszimosz Kapszokaliót (aki kortársa volt Sinai Szent Gergelynek) ezt írja: „... Amikor a Szentlélek kegyelme eljön az emberbe az ima közvetítésével, akkor az imádkozás abbamarad, mivel az értelem teljesen a Szentlélek kegyelmének hatalmába kerül... Az ilyen ember értelme a Szentlélektől olyan magasabb és rejtettebb titkokat ismer meg, amelyeket Pál apostol szerint sem emberi szem nem láthat, sem az értelem önmagában felfogni sohasem képes.”¹⁶ Ugyanerről korábban hasonló szavakkal írt Szíriai Szent Izsák, aki ezt az állapotot „az imádkozás látomásának” nevezte. Ez tulajdonképpen már nem is imádkozás, hanem „az értelemnek Istenhez való elragadása”, esdeklés előtte az isteni fényességnek és Isten dicsőségének tiszta szemlélésében.¹⁷

A hészükhazsták nagy jelentőséget tulajdonítottak az imádkozás tisztaságának, amely feltétele és eredménye volt a szív tisztaságának. Az imádkozás nemcsak szüntelen legyen, hanem tiszta is: „nem szétszór”, „nem szórakozott”, „nem csapongó”.

3. A hészükhazsta gyakorlat következő nagyon fontos elemének tekinthetjük a figyelést, az éberséget, az értelem és szív őrzését, a szótlanyságot, a hallgatságot, amelyek a tiszta ima megelégsztét szolgálják Jeruzsálemi Hészükhiosz, Sinai Filoteosz, Nikeforosz, Sinai Szent Gergely, Palamasz Szent Gergely, stb. részletesen ír arról, mennyire fontos a figyelés és az éberség az aszkéta számára. A figyelést a szentatyák általában mint Istenre való koncentrált emlékeztést értik.¹⁸ Az éberséget pedig mint a belső elgondolásokon való őröködést és „a rossz gondolatok felhőjének a szív térségéből” való kiűzetését értelmezik.¹⁹ Előfordult, hogy bizonyos szentatyáknál a figyelés és az éberség összekapcsolódik, és ezt az

értelem és szív őrzésének nevezik,²⁰ a figyelem és az éberség feltétele pedig a „hallgatagság” és „szótlanság” lesz, vagyis a hészükhazta gyakorlat azon elemei, amelyekről a jelenség az elnevezést kapta (hészükhia = szent hallgatás). A szótlanságra vonatkozó legrészletesebb írásokat Lépcsős Szent Jánosnál találjuk, aki külön fejezetet szentelt neki. „A mennyország létrájá”-ban²¹ ezt írja: „Zárd be cellád ajtaját a tested előtt, ajkadat a beszéd előtt, lelked belső ajtaját pedig a gonosz szellemek előtt.”²² Így tehát, Szent János szerint, a hallgatagságnak három fajtája van: a test hallgatagsága (a magány), az ajkak szótlansága (a hallgatási fogadalom) és a lélek szótlansága. Más szentatyák a harmadik fajtát az értelem hallgatagságának is nevezik.²³ A hallgatás első két válfaja csak feltétele a szüntelen értelmi szívbeli imádkozás gyakorlásának, a harmadik pedig egyszerre feltétele, eszköze és célja. Eszköze, mert a szív hallgatagsága ad számára lehetőséget az imára való összpontosításra, célja, mert az értelem és szív szótlanságát csak imával érhetjük el, és csak a hallgató elmében (és szívben) buzoghat a tiszta, koncentrált ima. Ily módon a tiszta, nem szórakozott, nem csapongó ima jelenti a szótlanságot. Emiatt bizonyos aszkéták „szent szótlanságnak” is nevezik, a szerzeteseket pedig, akik szüntelenül imádkoznak, szent hallgatóknak mondják.²⁴

4. A szüntelen imádkozás gyakorlatában nagy jelentőséggel bír maga a szöveg is, vagyis az ima tartalma. Ez egy rövid ima, amely Isten nevének hívását jelenti: „Úr Jézus Krisztus, Istennek Fia, könyörülj rajtam, bűnösön”. Jeruzsálemi Hészükhiosz ezt tanítja: „.... Egy legyen a mi dolgunk, és mindig azonos módon végezzük a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak a hívását, amikor forró szívvel Hozzá foháskodunk, hogy adja meg, hogy részesei és élvezői lehessünk az Ő nevének.”²⁵ Isten nevéhez mint reális erőhöz, isteni energiához való viszonyunk gyökerei visszanyúlnak a Szentíráshoz, a harmadik parancsolathoz: „Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd.” (Móz. II. 20:7). Az Úr neve szent, a Kinyilatkoztatásban adott, mindenféle tiszteletre méltó. Salamon, imájában az Istenhez fordulva mondja, templomot „építettem a Te nevednek” (Kir. I. 8:44), és az Úr válaszul megerősíti: „E templomot (meg)szenteltem Nevemnek, hogy a Nevem örökké benne legyen.” (Kir. I. 9:3., 7. stb.) Az Atya-isten nevének szent ereje, dicsősége és energiája átszáll a Fiú nevére is, aki az Atyával egylényegű. Isten Fiának neve nem az emberi értelem szülötte, hanem az Úr tárja fel az angyalon keresztül és megjövendöltetik a próféták által. Ezért az Isten Fiának nevében „prófétálnak” (Mát. 7:22), az Ő nevében tesznek csodákat (Mát. 7:22), tanítványait az Ő nevéért gyűlölik (Márk. 13:13, Luk. 21:17), az Ő nevében reménykedik minden nép (Mát., 12:22), az Ő nevében gyűlnek egybe a hívei (Mát. 18:20), tanítványai az Ő nevéért hagyják el házaikat (Mát. 19:29), az emberek az Ő nevében hisznek (Ján. 1:12, 2:23), Krisztus neve minden név fölött való (Fil. 2:9), az Ő neve által ördögök üzennek ki (Luk. 10:17, stb.). Éppen ezért az értelmi-szívbeli ima középpontjában Krisztus neve van. (Isten neve problematikájának, a névmagasztalással és az ezzel kapcsolatos athoszi vitákkal kapcsolatosan a XX. század elején mély, szinte kimerítő munkákat szentelt Pavel Florenszkij, valamint később Szerгий Bulgakov atya.²⁶ Még Nagy Szent Antal felszólította a szerzeteseket: „Éjjel is, nappal is ajkodon legyen az Úr neve...” vagy „Cellád csöndjében... az Úr Jézus nevével való könyörgést el ne hagyd”.²⁷ Az ember szívében a Sátánnal vívott harc játszódik le, és ebben a pokoli erővel való

szörnyű harcban az ember egyedül erőtlén és védtelen lenne. Isten neve az az erő, amely ebben a harcban győzelemre segíti. „... Bármilyen szenvedéllyel szemben semmi sem hasznosabb, mint az Isten nevének hívása” – tanítja Barszanophiosz és János²⁸, Hészükhiosz pedig „Jézus Krisztus nevét” „győzedelmes szent kardnak” nevezi, amelynek birtokában az aszkéta „meghátráltatja és levágja” a tisztátalan gondolatokat és az ördög minden szüleményét és cselvetését²⁹. Több, mint tíz évszázad múltán Oroszországban Nil Szorszkij így oktatta tanítványait: „Mindig Jézus nevével küzdj a hadakozókkal (az ördögökkel, a rossz és bűnös gondolatok plántálóival – V. L.); mivel e fegyvernél szilárdabbat sem égen, sem földön nem találsz. Éppen ezért az értelmi-szívbéli imát az aszkéták „Jézus imájának” nevezik. Az Úr nevének szüntelen hívása, Jézus imájának elmondása a maga legmagasabb fokán megadja az aszkétának az Isteni fény látását.

5. „En vagyok a világ világossága” – mondja magáról az Üdvözítő (Ján. 8:12), János apostol első levelében ezt állítja: „Az Isten világosság” (Ján. I. 1:5). Ezzel összefüggésben helyénvaló idézni a „Jelenések” jövődőlését: „... akik megtartatnak, azok világosságban járnak”; „És ott (a Mennysországon) éjszaka nem lesz, és nem lesz szükség sötétségre és napvilágra, mert az Úr Isten világosítja meg őket (Jel. 21: 24, 22:5). Palamasz Gergely abból kiindulva, hogy számos helyen történik a Szentírásban említés a fényről, kidolgozta és megfogalmazta a fényről mint nem teremtett isteni energiáról szóló tanítását. Hogy ez az Isteni fény megjelent a világon, annak legfontosabb bizonyítéka szerinte Krisztus Színeváltozása a Tábor hegyen. Krisztus Isten Fia, és Isten a világosság, de mint Istenember ezt a világosságot rejtve hordozza magában. A Színeváltozás annak megerősítése, hogy Isten világosság, és annak, hogy mivel ez a világosság lényegét tekintve transzcendens, mint Isteni energia képes alászállni az immanens világba, valamint annak, hogy az ember bizonyos állapotban képessé válik ennek a nem teremtett fénynek a szemlélésére és magába fogadására. „Az ima az, ami eme boldog látást (a fény látását – V. L.) megadja, – írja Szt. Gergely³⁰. Az imádkozás megtisztítja az elmét, „fénylátóvá” teszi, és az aszkéta Isten megismerésének olyan fokára jut, amikor képes „meglátni” Krisztust, aki istenségében kimondhatatlanul és mindennél fényesebben „ragyog”.³¹

A hészükhazmusról szóló munkákban „a fény teológiáját” szinte kizárólag Szt. Palamasz Gergely nevéhez kapcsolják, jóllehet a szüntelen imádkozás gyakorlata mindig az Isteni fény megjelenését és látását tarotta csúcspontjának. Ime ennek egyik bizonyítéka a IV. századból: „...A lélek, amelyet a Szentlélek magának trónul és lakhelyül készített elő, és méltóvá tette, hogy az Ő fényének részese legyen és beragyogta a maga kimondhatatlan dicsőségének szépségével, teljes egészében fénné válik... Magát Krisztust hordozza a lélek, Krisztus pedig vezeti a lelket, – írja Nagy Makariosz. „Az igazak lelkei – tanítja – mennyei fénné válnak”.³² Szt. Hészükhiosz még az V. században összekapcsolta egymással a „fényt” és a „nevet”. Nála, valamint a későbbiekben Filadelfiai Theoliptosznál különösen világosan átüt az Isteni névről és Isteni fényről szóló tanítás kölcsönös kapcsolata: „Az Úr Jézus szent és hódolatra méltó neve, elménkben szüntelenül ragyogván, végtelen sokaságú napfényességű gondolatot kelt, – írja Hészükhiosz presbiter, és Szt. Theoliptosz megerősíti: „Amikor gondolatunk gyakran hívja az Úr nevét, és elménk feszülten odafigyel az Isten nevének eme

hívására, akkor Istenben saját Istenére ismer, és a felismerés fénye mint egy fényes felhő ragyogja be az egész lelket.³³ Az Isteni fényre vonatkozó látomásait Szt. Gergely előtt három és fél évszázaddal korábban leírta Új Teológus Szt. Simeon. Ő – mondja magáról harmadik személyben Simeon – teljesen feloldódott ebben a nem anyagi fényességben, és úgy tűnt számára, hogy ő maga fénné változott... és méltónak találtatott az igazság képzeletbeli Napjának, a mi Urunk Jézus Krisztusnak azon mindennél édesebb fényének látására, amely fény bizonyossá tette, hogy az eljövendő fényességet érzékelte.³⁴ Pontosan ezt az állapotot nevezte néhány aszkéta, ahogy már korábban említettük, az imádkozás negyedik, legfelsőbb és még a tökéletesek közül sem mindenki számára elérhető módjának.

Következésképpen a szív tisztasága, a szüntelenül értelmünkben, szívünkben való imádkozás, figyelés, éberség és szótlanság, az Isten nevének hívása, az Isteni fénynek mint az imádkozás, Istennel való érintkezés és Isten megismerése legmagasabb fokának megjelenése – ezek alkotják a hészükhaszta gyakorlat öt alapvető elemét. De Szt. Gergely tanításának középpontjában az Isteni energiáról szóló tanítás állt. Ennek a tanításnak mindenekelőtt dogmabeli és hittanításbeli jelentősége van, de e tanítás egyes következtetései közvetlenül kapcsolódnak a hészükhaszta gyakorlathoz, vagy belőle eredve vagy azt visszamenőleg alátámasztva, megalapozva és védelmezve, valamint szorosan kapcsolódnak az ikon teológiai értelméhez. Éppen Szt. Gergelynek az Isteni energiákról szóló tanításában teljesedik be az átmenet a gyakorlati hészükhazmusból a hészükhazmus teológiájába. Ezt lehetne a gyakorlati hészükhazmus hatodik, de nem kötelező elemének tekinteni.

Kalabriai Barlaam számára, aki Gergely Palamasz opponense és ellenfele volt, az energia valami az Isteni természettől eltérő, teremtett dolog.³⁵ Az ezzel ellentétes álláspont világosan tükröződik a következő tézisekben: a.) az energia az Isteni lényegből származik; b.) Isten energiája, mint minden, ami Istenre vonatkozik, a lényeghez tartozónak és öröknek, nem teremtettnek számít; c.) a lényeg és az energia mint reális létező és annak abból részesülő jellemzője, mint létező és annak sajátossága különbözik egymástól, mivel létezik az Isteni lényeg, annak sajátossága pedig az Isteni energia; van Isteni lényeg, annak sajátja az Isteni energia; d.) az Isteni lényeg transzcendens, az Isteni energia pedig immanens; e.) az Isteni lényeg oszthatatlan, az energia pedig osztható, de nem önmagában, hanem a befogadó képességeinek megfelelően; f.) a lényeg és az energia úgy különbözik, mint minden megismerhető és meg nem ismerhető; g.) az, amivel a szentek rendelkeznek nem teremtés, de ez nem a lélek lényege, hanem a tőle leválaszthatatlan energia; h.) A hittudósok szent könyveiben néha az olvasható, hogy az ember részese az Isteni energiának, máskor pedig az, hogy magának az Istennek részese, következésképpen az Isten az ember számára a maga természetes és lényegéhez tartozó energiája révén válik elérhetővé.³⁶

Az Istenben lévő lényeg és energia antinómiája megoldja az ortodox gnoszeológia problémáját. Az energia a lényegtől származik és ered, nem teremtés, hanem a lényeghez tartozó energia. Mindazonáltal az energia, megőrizvén lényegiségét, immanenssé válik, alászáll az emberhez. A lényeg megismerhetetlen marad, de a lényeghez tartozó energián keresztül az ember „részesül” a lényegből.

Az Isten megismerésével és az Istennel való érintkezés problématikájával kapcsolatban az alábbi dilemmákat emelhetjük ki: 1.) Ha az Istennel való kapcsolat lehetetlen, akkor az ontológiában kikerülhetetlen a deizmus és a gnoszeológiában az agnoszticizmus; 2.) Ha az Istennel való kapcsolat lehetséges, akkor, a) ha ez a kapcsolat a lényeggel történik, akkor Isten megismerhetővé válik, és ezáltal mintegy tagadatik az Isten eszméje.; b) ha ez a kapcsolat nem a lényeggel történik (és hiányzik az Isten energiájának fogalma és maga ez az eszme), akkor az Istennel való érintkezés csupán csak pszichológiai, nem ontológikus, lelki folyamat lesz; ami rokon a fantáziálással, az álmodozással. 3.) Az Istennel való érintkezés lehetséges, de lényegének megértéséhez olyan fogalom kimunkálása szükséges, amely lehetővé teszi a kettős lét és megismerés ontológikus és antinomikus jellegének megőrzését. Ennek a fogalomnak a szerepét az ortodoxiában az isteni energia fogalma hivatott betölteni: „.... az Isteni lényeg – írta Szt. Gergely – nem részesül és bizonyos módon részesül valamiből, mi részesülünk az Isteni természetből és, ugyanakkor, egyáltalán nem részesülünk. Következésképpen tartanunk kell magunkat mind a két állításhoz és ezeket kell a hithűség mércéjének tekintenünk.”³⁷ A jézusi imádkozás gyakorlata, amely Isten nevét sajátos energiának tekinti, amelynek pusztán a hívása segít ellenállni a gonosznak, sőt legyőzni azt, amely a fényt (az imádkozás ajándékát) Isteni energiának tekinti, sok évszázadon át a szerzetesek számára a „hithűség” gyakorlati mércéjéül szolgált Isten megismerésében és az Istennel való kapcsolattartásban. A hészükhazmások gyakorlatukban a legfontosabbnak azt tartották, hogy bűnös voltuk tudatára ébredjenek, fokozzák alázatukat és bűneik siratását és egyenesen megtiltották, hogy Jézus imájában „fennkölt kinyilatkoztatásokat” és az Isteni fény megjelenését keressék arra figyelmeztetve, hogy Pál apostol szerint a „Sátán is átváltoztatja magát világosság angyalává” (2 Kor. 11:14). Fennkölt kinyilatkoztatások keresése az imában menthetetlenül az askéta megkísértésére és bukására vezet, és a hészükhia – a szent hallgatás – a megváltás útjából a pusztulásba vezető úttá változhat.

A hészükhazmus gyakorlatának és tanításának minden alkotó elemében szorosan kapcsolódik az ikon teológiájához,³⁸ azon keresztül pedig az ikon-képről szóló hittanításhoz, az ikonfestészethez és ikontisztelethez. Az értelmi-szívbéli imádkozást sok hészükhazsita nevezte „művészetnek”, a szüntelen imádkozás gyakorlatának megelégedését pedig a „művészetek művészetének”.³⁹ A hészükhazsita askéta a legmagasabb rangú művész, hiszen neki nem festékkel és fával van dolga, hanem eleven testi-lelki-szellemi emberrel, ahol igen nagy ára van a hibázásnak, éppen ezért a legnagyobb művészet kívántatik meg. Az askéta azt a célt tűzi maga elé, hogy megtisztítsa magában Isten képét, azt a képet, amelyre Isten őt teremtette. Dorotheosz apát felhívja az askétákat: „Tisztítsuk meg képünket olyanra, amilyennek kaptuk, mossuk meg a bűnnek szennyétől, hogy feltűnjön szépsége, amelyet az erényektől kap. Tisztítsuk meg magunkban az Úr képét, mert az Isten olyannak kívánja tőlünk, amilyennek azt nekünk adományozta: makulátlannak és büntelennek... Mi, akik Isten képére teremtettünk, nem hagyjuk megbecsteleníteni előképünket, hanem tegyük képünket dicsőséggé, az Ősképhez méltóvá.”⁴⁰ Szentéletűségével az askéta megmutatja, hogy az ember igazán Isten képére lett teremtve, hogy ez a kép az emberben elhomályosult, sőt elfeketedett a bűntől, hogy létezik egy reális, mindenki számára

hozzáférhető út ahhoz, hogy az emberben Isten képét megtisztítsuk és fényessé tegyük. Szüntelenül Isten nevét hívva, az aszkéta lelkébe fogadja, ahogy Ézsaiás remete írja, „Jézus Krisztust, aki felállítja benne (lelkében) a Maga szent képét.”⁴¹ Több aszkéta az értelmi–szívbeli imát tekintette az egyetlen útnak ennek eléréséhez. „... Nincs más módja, hogy helyre állítsuk magunkban Isten képét, mint Isten kegyelmével és hitünkkel, ha az ember nagy alázatos bölcsességgel elméjével a háborítatlan imádkozásban leledzik.” – írja Szt. Márk.⁴² Őt visszhangozza Jeruzsálemi Hészükhiosz: „...Nem lehetséges a léleknek másképpen Isten képére alkotottnak lényegének lenni, mint Isten kegyelme és az ilyen ember hite által, aki szívében mély alázatban és háborítatlan imádkozásban leledzik.”⁴³ A Szentatyák szüntelenül hangsúlyozzák, hogy a hészükhia nehéz és magas, sőt nagy „művészet”, de sikere teljesen Isten akarától függ. Ugyanakkor Maga az Úristen siet a buzgó aszkéta segítségére és „keresi”, Szíriai Szt. Izsák kifejezésével élve, hogyan „gyógyítsa meg Képét az emberben”.⁴⁴

Az emberben lévő Istenkép megtisztításának és világossá tételének hészükhaszta gyakorlata érinti az ember egész testi–lelki felépítését: elméjét, amely az Isteni bölcsesség képére lett teremtvé, és Istenhez lesz hasonló; akarata ideálisan hasonlóvá lesz Isten akaratahoz és többé nem képes ellentmondani vagy ellenállni neki, mint a bűn állapotában; a lelket betölti a Szentlélek és elhagy minden földi dolgot, szenvedélytelenné lesz, vagyis nem kötődik földi gondokhoz; végül a test Krisztus testéhez válik hasonlóvá, a benne lakozó Lélek temploma lesz (1 Kor. 3:16, 6:19), nem köti az embert az anyaghoz, a földhöz, úgyhogy az Isten kegyelmének állapotában a szent nem mindig tudja, testben vagy testen kívül van-e (2 Kor. 12:2). Még az aszkéta külseje is megváltozik. Sinai Philotheosz kifejezése szerint az aszkétába kezd „belenyomódni és a fény által leképeződni Krisztus”.⁴⁵ Photikai Diadokhosz, az V. század második felében élt aszkéta és püspök a következő szavakkal írja le ezt a folyamatot: „...Amikor elménk nagy érzéssel ízlelni kezdi a Szentlélek kegyelmét, akkor tudnunk kell, hogy a kegyelem mintegy festeni kezdi az Istenkép vonásain az Istenhez való hasonlóság vonásait”.⁴⁶ Szíriai Szent Efrém is ezt tanítja: „Mindig legyen a szívedben Isten képe. Az Istenképen nem festéssel készült ábrázolást értek, hanem azt a képet, amely a jó tettek által festődik a lélekben és festéskül ezen Égi Úr-képhez a tiszta gondolatok, minden földinek megvetése és a mindig tiszta élet szolgál.”⁴⁷ Az egyik legtapasztaltabb, XX. századi hészükhaszta, az Athosz-hegyi Sziluan írja: „A Szentlélek úgy ékesíti a lelket és a testet, hogy az ember hasonlóvá válik a testet öltött Úrhoz... Bár mi földből vagyunk teremtvé, de a Szentlélek bennünk lakozik és hasonlóvá tesz bennünket az Úr Jézus Krisztushoz, ahogy a gyerekek szoktak atyjukra hasonlítani.”⁴⁸ A kép az aszkétában közelségbe kerül az Ősképhez, a szentéletűségig emelkedett szerzetes pedig láthatóvá teszi Isten megvilágosodott képét, „élő ikonná” változik.

A szentnek mint Isten „élő ikonjának ikonszerűségét az ontológikus antinómia síkján fogjuk fel és értelmezzük. A szentnek szóló tropárikonokban és kondákionokban a szent kettős, antinómiás természetét magasztalják: a szent „földi angyal” és „mennyei ember”. Ebben az esetben a „földi–mennyei” és „angyali–emberi” antinómiák átalakulnak az antinómiákat alkotó antinómiává: földi angyal–mennyei ember. Antinómiásan értelmezzük a szent intelmeit is, hittanítását és imáit, mert ahogy éneklük a szent magasztalásában, ő „a szerze-

tesek tanítója és az angyalok beszélgető társa”. Végül a szent (és általában a szentéletűség) felfogásának ontológikus antinómiája megnyilvánul a szent földi aszkézisének és az őt kiválasztó és segítő égi kegyelemnek a sajátos összekapcsolódásában Radonyecki Szt. Szerгий akathisztoszában ezt az antinómiát a következő formában olvashatjuk: „Dicséri az Orosz Birodalom, isteni bölcsességű Szerгий, fáradozásaidat és betegségeidet, virrasztásodat és böjtölésedet, melyeket lelked megváltásáért vállaltál, amelyért felmagasztalt téged az Úr a maga Isteni dicsőségével.” Ez a tézis: a tettek alapján van megváltás. De ugyanabban az akathisztoszában található a következő vers: „Örvendezz, aki az idők kezdete előtt kiválasztattál; Örvendezz, aki már akkor boldog és mennyei hajlékba előre elhelyezettél.” Ez az antitézis: a megváltás a kiválasztás, az eleve elrendelés alapján történik. A szentnek mint „élő ikonnak” az ontológikus antinómiája a maga teljességében kerül magasztalásra, vállalva azt, mivel az antinómia megoldása lehetetlen, a kibékítése pedig Isten Országának jut részül.

Ha most az ikonfestészetet vesszük szemügyre, akkor kiderül, hogy az ikon ilyen értelmezése esetén az ikonfestő számára a festészeti, képzőművészeti teendő marad, azaz hogy megörökítse a szentnek vonalakkal és színekkel újjáteremtett „élő ikonját”. Ideális esetben az ikonfestőnek aszkéta életet kell élnie, meg kell szerveznie a művészetek művészetének személyes tapasztalatát, vagyis az Istenkép önmagában való újjáteremtésének tapasztalatát, hogy magát „élő ikonná” tudja változtatni. Ebben az esetben az ikonját nemcsak a Szentatyák egyetemes tapasztalata alapján festi meg, hanem a maga egyéni tapasztalata alapján is. Az Ortodoxia története tanúsítja, hogy számos ikonfestő volt példás szerzetes és aszkéta, vannak szentté avatott ikonfestők; másrészt, sok szent – akik között püspökök és kolostor főnökök vannak – talált időt ikonfestésre.

Igy tehát, a hészükhazmus – mint az emberben lévő Istenkép helyreállítása – és az ikonfestészet szoros kölcsönös kapcsolatban van. A hészükhazmus az emberben lévő belső isteni eredet megtisztításának és feltárásának a gyakorlata, a képnek az Ősképre való visszavezetése, a legmagasabb művészet arra, hogy az embert Isten élő ikonjává lényegítse át, amely elengedhetetlen előfeltétele magának az ikonfestésnek mint festészeti alkotásnak. A hészükhazmus a személyiség átlényegítése Isten képére, ikonná tétele.

Jegyzet

1. Pavel Florenszkij: Sztolp i utverzgyenyije isztini Moszkva, 1914. 535–539. P. D. Jurkevics. Szerdce i jego znacsenyije v duhovnoj sziszi cseloveka po ucsenyiju Szlova Bozsija. Kijev, 1860.
2. Viseszlavcev, B.: Szerdce v hrisztijanszkoi misztike, Paris, 1929. 5–14; 24–35. Luka (Vojno-Jaszenecskij), arhijep. Duh, dusa, tyelo. Bruxelles, 1978.
3. Otkrovennije rasszkazi sztrannyika duhovnomu szvojemu otcu. Páris, 1973.
4. Uo. 134–135; 147.
5. Uo. 158.

6. Dobrotoljuije: New York. t. 5. 329–332. Szocsinyenyija episzropa Ugnatyija (Brjancsanyinova), t. V. Prinosenyije szovremennomu monasesztvu. Szent Pétervár, 1886. 84–87. Nyikodém Szvjatogorec: Nevigymaja brany, Moszkva, 1892. 188–189. Umnoje delanyije. O molitve Iisuszovoj. Madrid, 1977. 24–25.
7. Dobrotoljubije, uo. 331–332. Irénée Hausherr S. I. La méthode d'oraison hésychaste – „Orientalia Christiana”, vol. IX. No. 36. Roma, 1927., 150–172.
8. Umnoje delanyije, uo. 42.
9. Otkrovennije... uo. 143.
10. Otyecsnyik. Izbrannije izrecsenyija szvjatih inokov i povesztji iz zsziznyi ih, szobrannije episzkopom Ignatyijem (Brjancsanyinovim). Bruxelles, 1963. 21; 23; 43.
11. Dobroljulije. uo. t. 1. 371., 393.
12. Dorofej, avva. Dusepoleznije poucsenyija i poszlanyija, Szvjáto–Troickaja Szerigijeva Lavra, 1900. 47.
13. Ioann Lesztvicsnyik, prepodobnij igumen Szinajskoj gori. Lesztvica. Sezrgijev Poszad, 1894. 232–242.
14. Otyecsnyik, uo. 108
15. Uo. 230.
16. Dobroljubije, uo. t. 5. 338.
17. Otyecsnyik, uo. 259–266.
18. Otkrovennije... uo. 143.
- Dobroljubije, uo. t. 5. 178., t. 2. 114.
19. Dobroljubije, uo. t. 3. 291.
20. U.o. t. 2. 114; Philocalie des pères néptiques. Pierre Damascène. Begrollesen–Mauges, 1980. 41.
21. Ioann Lesztvicsnyik, uo. 216–232.
22. Uo. 219.
23. Ls. például Dobroljubije, uo. t.3. 289; t. 2, 113.
24. Dobrotoljubije, uo. t. 5, 208.
25. Otkrovennije... uo. 147.
26. Pavel Florenszkij, Magicsnoszty szlova. Imeszlavije kak filozsofszkaja predposzilka. – „Studia Slavica Hung” 34/1–4, Budapest, 1988. 40–75; Bulgakov Szergij, Filozsofija imenyi, Párizs, 1953. 178–229.
27. Otyecsnyik, uo. 13; 30.
28. Dorofej, ua. 248.
29. Dobroljubije, uo. t. 2. 136.
30. Grigorij Palama, szv. Beszedi (omilii) Montreal, 1975. t. 2. 88.
31. Uo. 89.
32. Dobroljubije, uo. t. 1. 191; 192.
33. Uo. t. 2. 143; t. 5. 121.
34. Uo. t. 5. 325.

35. Vaszilij (Krivosein), monah. Aszketyicseszkoje i bogoszlovszkoje ucsenyije szvj. Grigorijja Palmi. „Szbornyik sztatyej po archeologii i vizantynovegyenyiju, izdavaemij Insztitutom imenyi. N. D. Kondakova” Vip. VIII. Praga, 1936. 129.
36. Prohorov G. M. Iszihazm i obszcsesztvjennaja miszlj v vosztocsnoj Jevropje v XIV. v. – TODRL, XXIII, L., 1968, 93. o.
37. Vaszilij (Krivosein), uo. 123.
38. Losszkij V. N. Bogoszlovije obraza. – In.: Bogoszlovzskije trudi, No. 14, Moszkva, 1975. 105–114.
39. Dobrotoljubije, uo. t. 2. 113; 114; 441; t. 5. 170; 172; 230.
40. Dobrofej, uo. 194–195.
41. Otyecsnyik, uo. 231.
42. Dobrotoljubije, uo. t. 1. 373.
43. Uo. t. 2, 122.
44. Uo. t. 2. 527.
45. Uo. t. 2. 297.
46. Uo. t. 3. 48.
47. Dobrotoljubije, uo. t.2, 328–329.
48. Szofronyij, iexomonah. Sztarec Sziluan. Párizs, 1952. 158.

Valerij Lepahin: Der Hesükchasmus

In der bisher über den Hesükchasmus erschienenen Studien begegnen uns die unterschiedlichsten Definitionen dieses Begriffs. In einigen wird er eingeeengt, mit dem 14. Jahrhundert und ausschliesslich mit dem Namen des Hl. Gregorius von Palamas verknüpft, andere wiederum erweitern ihn ungleichmässig (so z. B. wenn über den äusserlichen politischen Hesükchasmus die Rede ist). Laut der Konzeption des Artikels ist der Hesükchasmus vor allem eine Praxis der Mönche. Diese These erklärt, der Hesükchasmus habe fünf Hauptelemente: a) die Läuterung des Herzens, b) das ununterbrochene Gebet, c) das heilige Schweigen – die Hesükchia, d) Gottes Anrufung, e) die Aufnahme des nicht erschaffenen göttlichen Lichtes. Nach der Feststellung dieser Elemente ist ihre Verfolgung in den Schriften der Mönche vom 4. bis zum 20. Jahrhundert möglich, um dadurch den Inhalt des Begriffes Hesükchasmus und seine Ausbreitung näher bestimmen zu können. Anschliessend wird die Rolle des Hesükchasmus in der Ikonenmalerei und Ikonenverehrung erörtert.